

MATTI SAVOLAINEN

Aamuruskon talo ja Hiawathan uudet vaatteet – Pohjois-Amerikan intiaanikirjallisuutta 1960-luvulta 2000-luvun alkuun

Kirjalliset ja kuvalliset esitystavat ovat vaikuttaneet ratkaisevasti mielikuviimme ja käsityksiimme Pohjois-Amerikan alkuperäisväestöstä. Henry Wadsworth Longfellow'n runo *The Song of Hiawatha* (*Laulu Hiawathasta*), James Fenimore Cooperin intiaanikirjat, Edward S. Curtisin etnografiset valokuvat samoin kuin Hollywoodin filmitelollisuus¹⁶ ovat huomattavasti ohjanneet intiaaneja koskevia käsityksiä, jotka ovat enemmän mielikuvituksen synnyttämiä kuin historiallisiin tosiasioihin perustuvia.

Siitä huolimatta, että 1900-luvun loppuun mennessä elokuvalta on jo opittu vaatimaan historiallista tarkkuutta, mielikuvat elävät omaa elämäänsä ja niitä uusinnetaan ja kierrätetään populaarikulttuurissa. Vaikka Kevin Costnerin ohjaamassa ja tähdittämässä *Dances with Wolves* -elokuvassa (1990, *Tanssii susien kanssa*) ”oikeat” intiaanit esittivät intiaaneja, tarina on edelleenkin valkoisen miehen tarina.

16. Klassisen lännenelokuvan ja intiaanien esittämisen suhteesta, ks. Tompkins (1992).

Kun aikaisemmin vallitsevat mielikuvat keskittyivät jaloihin villeihin ja verenhimoisiin raakalaisiin¹⁷, vuosituhannen vaihteen mielikuvat pyörivät alkoholisoituneiden, työttömien ja syrjäytyneiden kuvissa. Ja kun Michael Aptedin ohjaaman *Thunderheart*-elokuvan (1992, *Ukkossydän*) alussa päähenkilölle ja katsojalle esitellään nykypäivän intiaanireservaattia, esittelijä huomauttaa: ”Kappale kolmatta maailmaa Amerikan keskellä.” Kolonialismi ei ole mihinkään hävinnyt, vaan sen jäljet ovat edelleen nähtävissä.

Historiantutkijat ovat jo useiden vuosikymmenien ajan uudelleenarvioineet Lännen ja rajaseudun valloitusta. Tämän suuren amerikkalaisen kertomuksen sankarit eivät enää olleetkaan vain englantia puhuvia valkoisia miehiä: intiaanit, chicanot, ranskankieliset kanadalaiset ja aasialaiset sekä naiset olivat eri tavoin mukana mantereen haltuunotossa ja asuttamisessa (Limerick 1987, 17–32). Vine Deloria Jr. käsitteli terävän satiirisesti antropologien ja Amerikan intiaanien välistä suhdetta kirjassaan *Custer Died for Your Sins* (1969, ”Custer kuoli syntienne tähden”), ja Dee Brown osoitti suurelle yleisölle intiaanien julman kohtalon bestseller-historiallaan *Bury My Heart at Wounded Knee* (1970, *Haudatkaa sydämeni Wounded Kneehen*)¹⁸. Radikaali Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen kulttuureihin, yhteiskuntiin ja historiaan kohdistuva uudelleenarviointi oli käynnistynyt, äänessä olivat nyt yhä näkyvämmin intiaanit.

17. ”Jalon villin” hahmo palautuu Jean-Jacques Rousseau’hon ja François-René de Chateaubriandiin. Yhdysvaltain kirjallisuudessa hahmo esiintyy J. F. Cooperilla (*Nahkasukka/Leatherstocking*-sarja), Herman Melvillillä (Queequeg *Moby Dickissä*) ja William Faulknerilla (Sam Fathers novellissa *Karhu*). Käsitys intiaaneista villeinä raakalaisina näkyy Uuden Englannin puritaaneilla, joiden uskonnollisessa maailmankuvassa intiaanit olivat paholaisen kätyreitä. Sama teologinen kuvasto toistuu monien intiaanien vangiksi joutuneiden kertomuksissa (”captivity narratives”). (Ks. Berkhofer Jr. 1979, 72–96.) Käsitys intiaaneista raakalaisina on kirjattu myös Yhdysvaltain itsenäisyysjulistukseen 4.7. 1776. Julistuksen loppupuolella viitataan säälimättömiin intiaaniraakalaisiin, joiden sodankäyntiä leimasi kaikkien tuhoaminen iästä ja sukupuolesta riippumatta.

18. Lännen historiaa käsitteleviä teoksia julkaissutta Dee Brownia on usein virheellisesti pidetty intiaanina.

Lähtökohtia: suullinen traditio, kolonisaatio ja vastarinta

Puhuttu sana tulee ennen kirjoitettua, tarinankerronta ennen painettua sanaa, kerronnan yhteisöllisyys ennen yksinlukemista. Varhaisimmat Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen kirjalliset tuotokset olivat lähetysaarnajien ja etnografien keräämiä, järjestämiä ja kääntämiä, ja tämän sinänsä arvokkaan työn eurosentriset lähtökohdat on tunnustettu jo pitkään. N. Scott Momaday (1997, 14) on painottanut sitä, kuinka Yhdysvaltain kirjallisuushistoriassa alkuperäiskansojen ääni on välttämätön ja kuinka suullinen perinne on kirjallisuuden perusta. Tämä pitää paikkansa erityisesti Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen kirjallisuuksista puhuttaessa, sillä suullinen kerrontaperinne elää edelleen vahvana nykykirjallisuudessa esimerkiksi Momadayn, Simon J. Ortizin, Leslie Marmon Silkon, Louise Erdrichin ja Thomas Kingin teoksissa.

Kuten Eric Cheyfitz (2006, 6) osuvasti huomauttaa, kaikki Yhdysvaltain intiaanit ovat ”natiiveja”, mutta kaikki Yhdysvaltain ”natiivit” eivät puolestaan ole ”intiaaneja” – ulkopuolelle jäävät Alaskan inuiitit ja Havaijin alkuperäisväestö. Sana *intiaani* on sellaisenaan ongelmallinen, sillä se on koloniaalisen (väärin)nimeämisen tuote, ja tuon nimeämisen historiallinen lähtökohta on tapana paikantaa Kristoffer Kolumbuksen Amerikan ”löytämiseen” vuonna 1492. Gerald Vizenor (1994, 10–11, 167) muistuttaa, että sanalla *intiaani* ei ole tarkoitetta tai viittauskohdetta heimokielissä tai -kulttuureissa; hänelle koko ajatus ”intiaaniudesta” on valkoisen valtakulttuurin tuottama harha, jolla ei ole varsinaista alkuperää.¹⁹ Jeannette Armstrong on todennut, ettei ole sellaista seikkaa kuin intiaani. Intiaani on okanagan (kuten Armstrong) tai esimerkiksi shuswap, mohawk tai cree. Armstrongin mukaan identifiointuminen heimon tai kansan mukaan on poliittinen, kulttuurinen tai jopa henkinen tapa määrittää itsensä (ks. Williamson

19. Toisaalta on osoitettu, että ”intiaanius” ei ole vain euroamerikkalaisen valtakulttuurin luomus. Jo 1700-luvun alkupuolella itäisen Pohjois-Amerikan kansojen parissa virisi ajatus yhteisestä intiaaniudesta, jonka mukaan yhteinen alkuperä, ihonväri, luoja ja kulttuuri liittivät intiaanit toisiinsa valkoisten kristittyjen vastapooliksi. Ks. esim. Gregory Evans Dowd kirjassa *Spirited Resistance* (1992). Kiitän tästä tiedosta FT Sami Lakomäkeä.

1993, 11). Nykyajan intiaanikirjailijat ovat sekoittuneita, jos ei aina verenperinnöltään, niin ainakin kulttuurisesti. Intiaanius onkin syytä ymmärtää liikkuvana ja joustavana käsitteenä. Nykytutkimuksessa onkin tapana identifoida kirjailija tämän kansa- tai heimotaustan avulla, joka voidaan ilmoittaa suluissa kirjailijan nimen jälkeen²⁰.

Vaikka esimerkiksi Momaday (1997, 39, 42, 51) on romanti-
soidusti puhunut ”rodullisen” muistin ja verenperinnön osuudesta
intiaaniuden määrittäjänä, tällaisen geneettisen yhtäläisyyden kautta
on jokseenkin mahdotonta puhua intiaaniudesta yleisenä ominaisuus-
tena. Verenperinnön vahvuutta on pidetty edellytyksenä heimo- tai
kansaidentiteetin määrittelylle, mutta verisukulaisuus sellaisenaan ei
riitä. Useimmat Yhdysvaltojen ja Meksikon rajan tuntumassa asuvat
chicanot eivät käy intiaaneista eivätkä samastu intiaaneihin. Vaikka
geneettisesti heissä on intiaanivertä, kulttuurisesti ja sosiaalisesti he
linkittyvät espanjalaisiin valloittajiin (Kidwell & Velie 2005, 10).
Huomattakoon vielä, että intiaaneilla heimoidentiteetti monesti ylittää
valtiolliset rajaviivat, oli sitten kyse Yhdysvaltojen ja Kanadan rajasta
(Thomas Kingin romaanien blackfoot-kansa) tai Yhdysvaltojen ja
Meksikon erottavasta rajasta (Leslie Markon Silkon visio alkuperäis-
kansojen uudesta noususta romaanissa *Almanac of the Dead* [1991,
”Kuolleiden almanakka”]).

Vaikka kysymys jälkikolonialisen teorian käytöstä Pohjois-Ame-
rikan alkuperäiskansojen yhteiskuntien ja kulttuurien analysoinnissa
on esitetty jo 1960-luvun lopulla (Kidwell & Velie 2005, 2–3), kirjal-
lisuudentutkimuksessa tämä näkökulma on vahvistunut vasta 1900-
luvun viime vuosikymmeninä (esim. Shackleton 2001; Lundquist
2004, 25). Intiaaniaktivistit ja -kirjailijat, esimerkiksi Thomas King
ja Jeannette Armstrong, ovat painottaneet, että intiaanien osalta ei
vielä suinkaan olla kolonialismin *jälkeisessä* tilassa, sillä reservaatteja
voi hyvästä syystä pitää ”sisäisen” kolonisaation ilmentyminä (King

20. Näin toimivat esim. Clara Sue Kidwell ja Alan White (2005). Itse käytän termiä *intiaani* puhuessani yleisesti Pohjois-Amerikan alkuperäiskansoista, jotka eivät ole inuiitteja. Monet intiaanit itsekin käyttävät tätä nimitystä, vaikka samalla he yleensä identifioivat itsensä tarkemmin tiettyyn heimoon tai kansaan. Nykykirjailijoista Sherman Alexie kuuluu niihin, joka nimeää itsensä intiaaniksi omasta erityisestä heimotaustastaan (spokane) huolimatta.

1996, 241–248; Isernhagen 1999, 178). Tässä ei ole kuitenkaan vielä lainkaan huomioitu ajattelun dekolonisaatiota, siis sitä, että intiaanit eivät kritiikittömästi omaksu eurooppalaisen valloittajan ajattelutapoja ja arvoja vaan pyrkivät kehittämään omasta perinteestä ja tiedosta nousevia ajattelu- ja toimintatapoja. Paula Gunn Allen (1998, 25–27) viittaa kansalliseen ja kulttuuriseen amnesiaan, jossa Pohjois-Amerikan kolonisaatio, alkuperäisväestön pakkosiirrot ja kansanmurha on haluttu unohtaa. Kuitenkin vasta parina viime vuosikymmenenä kirjallisuudentutkimuksessa on selvästi tuotu esiin Yhdysvaltain imperialismi ja mantereen kolonisaatio tarkastelun historiallisiksi lähtökohdiksi.

Kolonisaation historia on ollut myös vastarinnan historiaa. Intiaanit eivät olleet yksinomaan historian uhreja vaan aktiivisia toimijoita taistelussa kolonisoijia vastaan: pueblot kapinoivat jo 1680-luvulla espanjalaisia valloittajia vastaan, ottawa-päällikkö Pontiac yhdisti Suurten Järvien alueella asuvat heimot yhteiseen taisteluun brittien poisajamiseksi 1760-luvulla, shawnee-johtaja Tecumsehin yhdisti keskilännen ja etelän intiaanikansat valkoisia maahantunkeutujia vastaan 1800-luvun alussa (Kidwell & Velie 2005, 46). Intiaanit esittivät vetoimuksia, neuvottelivat, liittoutuivat, käyttivät diplomatian keinoja suoran vastarinnan ohella, mutta he joutuivat toistuvasti peräytymään lännen valloituksen edetessä. Heitä pakkosiirrettiin omilta mailtaan, kuten cherokeeet vuonna 1838, ja he joutuivat Yhdysvaltain ratsuväen massateurastuksen uhreiksi, kuten cheyennet Sand Creekissä (1864) ja sioux-intiaanit Wounded Kneessä (1890). Vietnamin sodan aikana My Lain verilöyly (1968) rinnastettiin monesti intiaanisodissa tapahtuneisiin julmuuksiin, ja intiaanikirjailijat viittaavat näihin historiallisiin tapahtumiin usein teoksissaan.

Assimiloituminen valtakulttuuriin on näkynyt kaikkein voimakaimmin intiaanikielten häviämisessä. Yhdysvalloissa ja Kanadassa alkuperäiskansojen sopeuttaminen valtakieleen on ollut tavattoman tehokasta sisäoppilaitoksissa, joissa lapset eristettiin pitkiksi ajoiksi perheistään ja joissa oman kotikielen käyttö oli kielletty. Monet omalelmäkerralliset kertomukset kuvaavat traumaattisia kokemuksia, joissa lapset menettävät kokonaan tai osittain oman kielensä ja sen kautta

kosketuksen omaan kulttuuriinsa. Samankaltaisia pakkotoimenpiteitä on käytetty muidenkin alkuperäiskansojen, kuten Australian aboriginaalien ja Pohjois-Euroopan saamelaisten, assimiloimiseksi. N. Scott Momaday (1997, 101–102) on todennut, kuinka osana kolonisatioprosessia sisäoppilaitokset ovat saaneet paljon tuhoa aikaan. Hän onkin puhunut sisäoppilaitosten toiminnasta ja vaikutuksista etnisten puhdistusten ja psykologisen sodankäynnin termein.

Toisaalta on huomautettu, että sisäoppilaitokset tarjosivat joillekin oppilaille ponnahduslaudan opintielle pääsemiseen ja synnyttivät vastarintaa valkoisten kielen ja arvojen pakkosyötölle (Lundquist 2004, 46–47; Kidwell & Velie 2005, 94, 95). Rauna Kuokkanen (2003, 697–726) on analysoinut niitä hienovaraisen vastarinnan muotoja ja strategioita, joita Suomen saamelainen Kerttu Vuolab ja Kanadan intiaani Shirley Sterling ovat käyttäneet omaelämäkerrallisissa teoksissaan ja joiden avulla yhteys omaan kotiyhteisöön ja -kulttuuriin on voinut säilyä. Samanlaisia vastarinnan ja selviytymisen keinoja on löydettävissä Tomson Highwayn (s. 1951) romaanista *Kiss of the Fur Queen* (1998, ”Turkiskuningattaren suudelma”), joka kertoo cree-veljesten selviytymistarinan. Toisesta kehittyy pianisti, toisesta tulee tanssija. Veljeksistä nuorempi joutuu pedofiilin uhriksi, ja molemmat kokevat alistamista ja henkistä väkivaltaa. Kuitenkin he kykenevät omasta cree-taustastaan nousevan henkisen perinteen avulla työstämään myöhemmin kokemuksiaan ja kääntämään ne voitokseen (McKegney 2005, 79–113). Vuolabin, Sterlingin ja Highwayn teoksissa toteutuu Gerald Vizenorin (1994) peräänkuuluttama ajatus samanaikaisesta selviytymisestä ja vastarinnasta, hengissäsäilymisen ja vastustuksen yhteispelistä, josta hän käyttää nimitystä *survivance*. Vizenorin hahmottelema *survivance* on aktiivista toimintaa intiaanisuuden kulttuuristen, materiaalisten ja henkisten edellytysten vahvistamiseksi 2000-luvun tarpeisiin.

Mutta miten voi kirjoittaa valloittajan ja kolonisoijan kielellä (englanniksi ja ranskaksi) tavalla, jossa oma kokemus saa omaehtoisen ilmauksensa? Tomson Highway on niitä intiaanikirjailijoita, jotka kirjoittavat myös omalla heimokielellään (cree), mutta on itsestään selvää, että tällaisen kirjallisuuden levikki jää pieneksi. N. Scott Momaday,

joka omien sanojensa mukaan ei koskaan oppinut täydellisesti omaa heimokieltään (kiowa) ei usko että alkuperäiskielisellä kirjallisuudella on menestymisen mahdollisuuksia nykyaikana (ks. Isernhagen 1999, 70). Kokonaan toinen asia on, että kielitieteilijät ja etnografit ovat kiinnostuneita aineistoista, jotka ovat olemassa alkuperäiskielillä ortografiassa muodossa, ja että intiaanien henkisen perinnön ja maailmankuvan ymmärtämiseksi alkuperäiskielten tuntemus on välttämätöntä (Kidwell & Velie 2005, 83–100). Historiallisessa katsannossa kirjoitettu intiaanikieli ei sekään ole täysin harvinainen ilmiö: cherokee-kansalla oli oma oikeinkirjoitusjärjestelmänsä (tavukirjoitus), ja cherokeet julkaisivat omaa kaksikielistä sanomalehteä *The Cherokee Phoenix* Georgiassa 1828–1834 (Allen 1998, 21; Kidwell & Velie 2005, 47).

Kirjallisuuden renessanssi: suullisesta kirjalliseen ilmaisuun

Intiaanien yhteiskunnallinen aktivoituminen ja omien oikeuksien vaatiminen Yhdysvalloissa on osa laajempaa etnisten ryhmien nousua 1960- ja 70-luvulla, ja innoitusta saatiin erityisesti mustien kansalaisoikeusliikkeestä. Intiaanien suora toiminta näkyi esimerkiksi Alcatrazin vankilasaaren miehityksessä vuosina 1969–71 ja uudelleen Wounded Kneen valloituksessa vuonna 1973. Kummassakin taustalla oli vaatimus intiaanien oikeudesta maahan sekä vaatimus intiaanien elinolojen parantamiseksi. Esiin nousevien intiaanikirjailijoiden suhde tähän kuohuntaan on epäsuora tai lähes näkymätön, ainakin jos ajatellaan N. Scott Momadayta (s. 1934) tai Leslie Marmon Silkoa (s. 1948): kumpikin haki ratkaisuja ongelmiin omasta perinteestään ja katsoi nykyhetken taakse historiaan.

Amerikkalaisen intiaanikirjallisuuden renessanssin kaikkein keskeisimpiä proosateoksia ovat N. Scott Momadayn *House Made of Dawn* (1968, ”Aamuruskon talo”) ja Leslie Marmon Silkon *Ceremony* (1977, suom. *Riitti*). Momadayn romaanin ilmestymisvuotta onkin

pidetty intiaanikirjallisuuden nousun lähtölaukauksena Yhdysvalloissa (Lundqvist 2004, 38; 53–54; Kidwell & Velie 2005, 102)²¹. Kun Momadayn *House Made of Dawn* vielä sai arvostetun Pulitzerin palkinnon vuonna 1969, intiaanikirjallisuus tunnustettiin osaksi myös Yhdysvaltain kirjallisuuden valtavirtaa. Teoksessaan *The Way to Rainy Mountain* (1969, ”Matka sadevuorelle”) Momaday yhdistää luovalla tavalla omaa henkilöhistoriaansa, antropologista ainesta sekä kiowaheimonsa suullista perinnettä ja myyttejä. Samantyyppinen, eri esittämis- ja kirjoittamistapoja yhdistelevä teos on myös Leslie Marmon Silkon *Storyteller* (1981, ”Tarinankertoja”).

Kenneth Lincolnin oli ensimmäisiä, joka tutkimuksessaan *Native American Renaissance* (1983) osoitti kirjallisuuden ”uudelleensyntymisen” perustelut ja tärkeimmät edustajat. Hänen mukaansa Amerikan intiaanikirjallisuuden renessanssi tarkoittaa nimenomaan sitä, miten suullinen traditio syntyy uudelleen *kirjoitettuna* ja kuinka suullisena perintönä välittyneen kirjallisuuden arvot ja näkemykset luovat perustaa 1960- ja 70-luvun kirjallisuuden nousulle (Lincoln 1985, 8, 13, 41). Leslie Marmon Silkon ja Momadayn vanavedessä esille nousivat James Welch (1940–2003) romaanillaan *Winter in the Blood* (1974, ”Veren talvi”) sekä Gerald Vizenor (s. 1934) romaanillaan *Darkness in Saint Louis Bearheart* (1978, ”Pyhän Louis Bearheartin synkkyys”). Jotkin näistä renessanssin teoksista oli vielä kirjoitettu länsimaisen modernismin hengessä. Kun Momadayn *House Made of Dawn* -romaanissa voi vielä tunnistaa William Faulknerin vaikutusta, Leslie Marmon Silkon *Ceremony* asettuu jo selkeästi laguna-mytologian kehikkoon ja Vizenorin päähenkilö romaanissa *Darkness in Saint Louis Bearheart* muuttuu karhuksi. Renessanssin kirjailijoihin lasken vielä Louise Erdrichin (s. 1954), jonka ensimmäinen romaani *Love Medicine* (1984,

21. Artikkelini keskittyy proosakirjallisuuteen; lyriikkaan ja näytelmiin viittaa vain ohimennen. Renessanssin keskeiset prosaistit, kuten N. Scott Momaday ja Leslie Marmon Silko, ovat julkaisseet myös lyriikkaa. Runoilijoista mainittakoon esim. Simon J. Ortiz, Paula Gunn Allen, Diane Glancy, Joy Harjo ja Rita Joe. Myös teatteritoiminta aktivoitui, ja näytelmiä ovat kirjoittaneet muiden muassa Tomson Highway, Daniel David Moses, Yellow Robe ja Diane Glancy. Tärkeä yhteiskunnallisen ja gender-poliittisen keskustelun herättäjä oli vuonna 1975 perustettu *Spiderwoman Theatre* -ryhmä.

suom. *Anna meille siivet*) aloitti anishinaabe-heimon eri sukupolvia kuvaavan tetralogian²².

Yksittäisiä teoksia oli julkaistu ennen 1960- ja 70-lukua, mutta määrällisesti hyvin niukalti. William Apessin *A Son of the Forest* (1829, ”Metsän poika”) on ensimmäinen intiaanin kirjoittama omaelämäkerta. 1900-luvun alkupuolella ilmestyivät muun muassa Mourning Doven *Cogewea. The Half-Blood* (1927, ”Cogewea: puoliverinen”), joka yritti yhdistää populaarin lännentarinan ja intiaaninäkökulman, sekä hiukan myöhemmin D’Arcy McNicklen *The Surrounded* (1936, ”Saarrettu”), joka jo valmistelee Momadayn menestysromaanin *House Made of Dawn* teemoja (Vizenor 1994, 84). Näistä renessanssia edeltävistä teoksista mielestäni kiintoisin on William Apessin omaelämäkerta (1829). Apess puhui jo tuolloin – lähes kaksisataa vuotta sitten – intiaaniutensa sekoittuneisuudesta sekä haluttomuudestaan asettua kolonisoidun uhrin asemaan (ks. Isernhagen 1999, 91). Kysymys intiaaniuden ”puhtaudesta” ja ”autenttisuudesta” on säilyttänyt ajankohtaisuutensa nykypäiviin asti, vaikka valtaosa nykykirjailijoista on puoliverisiä. Toisekseen renessanssin kirjailijat ja heitä nuoremmat ovat nimenomaan pyrkineet pois uhrin asemasta ja korostaneet aktiivisen toimijuuden ja vastarinnan mahdollisuutta ja välttämättömyyttä.

Kaikkein tärkeimmäksi renessanssia edeltäväksi tekstiksi on kuitenkin noussut John G. Neihardt’n nimissä kulkeva *Black Elk Speaks* (1932, ”Musta hirvi puhuu”). Black Elk oli sioux-lakota-kansan visionääri ja ”pyhä mies”, joka kääntyi kristinuskoon. *Black Elk Speaks* pohjautuu Neihardt’n tekemiin haastatteluihin, ja koska Black Elk osasi englantia vain vähän, tämän poika tulkitsi haastattelijan kysymykset isälleen ja Neihardt’n tytär puolestaan kirjoitti haastattelut puhtaaksi. Huolimatta siitä, että *Black Elk Speaks* on monen välikäden muovaama ja sen autenttisuudesta on kiistelty pitkään (ks. Cheyflitz 2006, 79–87), se on samalla tunnustettu kaikkien heimojen ”pohjoisamerikkalaiseksi raamatuksi” ja ansaitusti ”klassikoksi”, jolla on ”universaali merkitys” (ks. Lundquist 2004, 49–53). Omaelämäkerrallinen, etnografinen ja uskonnollinen aines sekoittuvat siinä toisiinsa, mutta ennen kaikkea

22. Muut osat ovat *The Beet Queen* (1986), *Tracks* (1993) ja *The Bingo Palace* (1994).

siinä korostuu hengellinen ja visionäärinen puoli, jonka on katsottu edustavan eräänlaista kaikkien Pohjois-Amerikan intiaanien uskonnollista asennetta ja maailmankuvaa. Esimerkiksi Lincoln (1985, 82–121) on pystynyt osoittamaan monia henkisiä yhtymäkohtia Black Elkin tekstin ja Momadayn teosten välillä.

Yhdysvaltain intiaanikirjallisuuden renessanssi on ollut valmistelemassa intiaanikirjallisuuden kaanonin muotoutumista, vaikka vielä 1900-luvun viime vuosikymmeninä olisi ollut ennen aikaista tarkemmin määritellä tämän alueen kestäviä merkkiteoksia (ks. Krupat 1989, 99). Yhtä kaikki, Momaday, Silko, Welch ja Erdrich näyttävät ainakin lyhyellä aikavälillä vakiinnuttaneen asemansa niin yliopistollisten kurssien lukemistoina kuin tutkimuksen kohteena. Kaanonin muotoutuminen herättää myös kysymyksiä siitä poissuljetuista: yksi tällainen tutkijoiden vieroksuma mutta intiaanilukijoiden suosima kirjailija on Robert Conley, jonka tuotanto on huomattavan laaja ja monipuolinen ja joka on romaanisarjassaan kuvannut cherokee-kansan historiaa.

Kanadassa seurattiin tarkasti Yhdysvaltain kansalaisoikeustaistelua sekä intiaanien tietoisuuden heräämistä 1960- ja 70-luvulla. Tästä liikehinnästä esiin nousseita kirjailijoita olivat muiden muassa Maria Campbell (s. 1940), Lee Maracle (s. 1950) ja Jeannette Armstrong (s. 1948). Omaelämäkerrallisissa romaaneissaan Maria Campbell (*Half-Breed*, 1973, ”Puoliverinen”) ja Lee Maracle (*Bobbi Lee. Indian Rebel*, 1976, ”Intiaanikapinallinen”) antoivat äänen Kanadan métis-kansalle ja kuvasivat päähenkilöidensä vaiheita köyhyyden, perheväkivallan ja rasmin sävyttämästä lapsuudesta ja nuoruudesta yhteiskunnalliseen tiedostamiseen ja oman identiteetin vahvistamiseen. Jeannette Armstrong on julkaissut romaanin *Slash* (1985), joka on okanagan-nuorukaisen kasvukertomus, sekä useita runokokoelmia. Usein kirjailijoiden työ liittyy suoraan tai epäsuorasti aktiiviseen yhteiskunnalliseen ja poliittiseen toimintaan intiaanien oikeustaistelussa ja erityisesti naiskirjailijoilla intiaaniyhteisöjen voimaannuttamiseen ja parantamiseen kolonialismin aiheuttamasta vammautumisesta (ks. Kailo 2002, 29–53). Tässä työssä mainittakoon erityisesti Jeannette Armstrongin

ja Lee Maraclen panos En'owkin-keskuksen toiminnassa ja sen kansainvälisessä kirjoittajakoulussa (Penticton, British Columbia).

Siinä missä Campbell, Maracle ja Armstrong ovat sosiaalisesti kantaaottavia ja toimivat identiteettipolitiikan hengessä, Thomas King (s. 1943) edustaa toisenlaista asennetta intiaaniuteen. Hän purkaa ilkikurisissa ja huumorilla maustetuissa romaaneissaan *Medicine River* (1989) ja *Green Grass, Running Water* (1993, ”Vihreää ruohoa, virtaa-vaa vettä”) valkoisten ylläpitämiä stereotypioita: Kingin intiaani voi olla valokuvaaja, televisiokauppias tai lakimies. *Green Grass, Running Water* ja *Truth and Bright Water* (1999, ”Totuus ja Bright Water”) ovat kuvauksia erilaisten rajojen ylittämisestä: toden ja myytin, historian ja kertomuksen, Kanadan ja Yhdysvaltojen. Humoristisessa asenteessaan intiaaniuteen hän on sukua Sherman Alexielle (s. 1966).

Sotaveteraaneja ja kapinajohtaja Rielin perillisiä

Momadayn romaanilla *House Made of Dawn* ja Silkon romaanilla *Ceremony* on paljon yhtymäkohtia. Kumpikin käsittelee toisesta maailmansodasta palanneen nuorukaisen identiteetin etsintää ja sopeutumisen vaikeutta omaan yhteisöönsä samoin kuin valtakulttuuriin. Molemmat hyödyntävät intiaanien myyttistä kerrontaperinnettä mutta ovat samalla länsimaisen modernismin perillisiä, ja molemmat ovat tyyliltään hienostuneen lyyrisiä mutta myös tinkimättömän realistisia. Kummasakin maisema, ympäristö ja paikka ovat voimakkaasti läsnä ja ihmiset ovat osa maisemaa. Maria Campbellin omaelämäkerrallinen romaani *Half-Breed* (1973) on hyvin erilainen ja ”riisuttu” niin tyyliltään kuin kerronnaltaankin, mutta se antoi äänen Kanadan métis-väestölle, jota ovat syrjineet niin valkoiset kuin intiaanit.

Momadayn *House Made of Dawn* -romaanissa on kolme henkilöä, jotka hakevat suuntaa ja vahvistusta elämälleen, eheyttä ja

kokonaisuutta, joka kiinnittäisi heidät nykyhetkeen ja avaisi reittejä tulevaisuuteen. Isä Olguin, katolinen pappi, joka epäilee uskoa; Angela St. John, valkoinen nainen Los Angelesista, joka on hakeutunut maaseudulle lepuuttaakseen hermojaan; Abel, intiaaninuorukainen, jonka toisen maailmansodan kokemukset Tyynellämerellä ovat rikkoneet psyykkisesti. Kaikkien kolmen elämäkulut leikkaavat toisiaan, mutta romaanin keskipisteeksi nousee taustaltaan epämääräiseksi jäänyt Abel. Sodan traumatisoima Abel ei pysty löytämään paikkaansa omassa intiaaniyhteisössään pueblo-reservaatissa sen paremmin kuin valtakulttuurin urbaanissa maailmassa Los Angelesissaakaan.

Uskonnollisessa juhlassa, joka on sekoitus katolisuutta ja intiaaniuskontoja, Abel tulee tappaneeksi valkoisen albiinon ritualistisessa kohtauksessa, jossa albiino edustaa hänelle pahaa henkeä, joka on poistettava maailmasta. Oikeudenkäynnissä Abel kertoo versionsa tapahtuneesta, minkä jälkeen hän lakkaa puhumasta (Momaday 1989, 102). Oikeudenkäynnissä kärjistyy valkoisten ja intiaanien erilainen käsitys sanoista ja niiden tehtävistä: valkoiset ovat menettäneet uskon sanojen voimaan, kun taas intiaaneille sanat ovat harkitusti ja vastuullisesti käytettyinä luomisen ja voiman välineitä. Juuri tästä puhuu Tosamah, Auringon pappi, saarnassaan (Momaday 1989, 94–98), ja saman on tuonut esiin kirjailija itsekkin esseissään, joissa hän on painottanut puhutun sanan parantavia ja voimaannuttavia ominaisuuksia sekä puhutun ja kirjoitetun sanan yhteismitattomuutta intiaanien ajattelussa (Momaday 1997, 9–12, 15 et passim).

Mutta Abelin eheytyminen ei nouse Tosamahin opetuksista vaan henkilönä lähes huomaamattomasta Benallystä, joka hämillään ja epävarmana laulaa Abelille navahojen yölaulun (Night Chant) (Momaday 1989, 146–147). Romaanin rakenteessa yölaulu on tärkeä, sillä myös romaanin nimi (*House Made of Dawn*, ”Aamuruskon talo”) on lainaus siitä. Abel palaa kotireservaattiin ja suorittaa kuolleen isoisänsä hautajaisseremoniat heimoperinteen mukaisesti, ennen kuin käy ilmoittamassa kuolemantapauksesta Isä Olguinille. Kirjan lopussa Abel sivelee käsivartensa ja rintansa tuhkalla ja lähtee juoksemaan muiden juoksijoiden kanssa auringon noustessa. Tämä seremoniallinen juoksu

sulkee romaanin, mutta samalla se yhdistää romaanin lopun alkuun, jossa Abel suorittaa samaa rituaalia. Merkitseekö romaanin loppu Abelin paluuta vieraantuneesta urbaanista elämäntavasta heimokotiin ja myytin sykliseen kiertoon, siis elämään, vai juokseeko hän kuolemaan muiden kuolleiden joukossa? Molemmat mahdollisuudet ovat avoimia, ja esimerkiksi Paula Gunn Allen (1998, 39, 159–162) epäroi näiden kahden tulkintatavan välillä (vrt. Momaday 1997, 75–76).

Kun Momadayn romaanissa varsinainen realistinen aines taittuu alun ja lopun juoksurituaalin väliin, Leslie Marmon Silkon teoksessa *Ceremony* myyttinen aines kulkee mukana koko romaanin läpi. Keres-intiaanien myyttisessä perinteessä Ajatusnainen (tai tämän eri muunnelmat kuten Hämähäkinainen ja Maissinainen) luo maailman kertomalla tarinoita (Allen 1986, 13–18), ja Silkon romaanin kerronnallinen rakenne peilautuu tähän ritualistiseen ulottuvuuteen jopa siinä määrin, että sen päähenkilö Tayo tulee tietoiseksi roolistaan etenevässä tarinassa, jossa panoksena on koko maailman kohtalo. Momadayn Abelin tapaan Tayo on sotaveteraani, mutta tämän lisäksi hän on puoliverinen, ikään kuin valkoisten ja intiaanien maailman välissä.

Velipuolensa menetyksestä syyllisyyttä kantava Tayo ei pysty kotiutumaan reservaatinsa elämänmenoon, ja veteraanitovereiden kanssa aika kuluu rehvastelevien sotamuistojen ja juominkien parissa. Samoin kuin Momadaylla, perinteinen parannusrituaali käy tärkeäksi Tayon henkisen ja fyysisen eheytyksen kannalta, etenkin kun sotasairaalan lääkäreiden toimet ovat osoittautuneet turhiksi. Olennaista on myös se, minkälaiseen parannusrituaaliin Tayo osallistuu. Navaho-parantaja Betonie korostaa, kuinka aikaisemmin riitti, että seremoniat suoritettiin tarkasti tradition mukaisesti sen maailman tarpeisiin, jossa elettiin, mutta että aikojen muuttuessa myös seremonioiden on muututtava. Hän jatkaa:

Mutta sen jälkeen kun valkoiset tulivat, maailman osatekijät alkoivat muuttua ja kävi tärkeäksi luoda uusia seremonioita. Olen tehnyt muutoksia riitteihin. Ihmiset ovat epäluuloisia muutosten takia, mutta vain muutos pitää seremoniat vahvoina. [--] Muuten emme selviä. Muutoin emme säily hengissä. (Silko 1986, 126.)

Silkolla paraneminen on luonteeltaan kollektiivisempaa kuin Momadayn romaanissa: kyse on koko intiaaniyhteisön eheytymisestä ja pahan kiertokulun katkaisemisesta. Silkon perspektiivi ylittää yhteisöllisyydenkin, sillä Silko kutoo Tayon henkilökohtaisen sairauden osaksi koko luontoa ja maata koskevaksi sairaudeksi. Tämä sairaus ilmenee teknologisena sodankäyntinä, jossa vihollinen on anonyymi ja kasvoton, sekä maan ryöstöviljelynä ja tuhoamisena, jonka konkreettinen symboli on lagunojen asuma-alueella sijaitseva hylätty uraanikaivos ja sen uraanista työstetyt atomipommit, joilla Japani nujerrettiin vuonna 1945 (Silko 1986, 132). Mutta maailma ei ole mustavalkoinen tai polarisoitunut. Parannusrituaalin aikana Betonie opettaa Tayolle: ”Älä nimeä liian nopeasti jotakin hyväksi tai pahaksi. Tasapaino ja harmonia rikkoutuvat tuon tuostakin, mutta ne pyrkivät jatkuvasti tasapainotilaan ja harmoniaan.” (Silko 1986, 130.) Paula Gunn Allen (1986, 88–89, 101) korostaa, että Amerikan alkuperäiskansojen kirjallisuudessa konflikti ja tuho eivät ole olennaisia teemoja; olennaista on transformaatio ja jatkuvuus. Kieltäytymällä väkivallan kierteestä Tayo katkaisee pahan voittokulun ja luo uskoa koko heimoyhteisönsä selviämiseen.

Maria Campbellin omaelämäkerrallinen teos *Half-Breed* on métistytön kasvutarina aikuisuuteen ja yhteiskunnallisen tietoisuuden heräämiseen Saskatchewanin provinssissa. Kanadassa *métis* viittaa etupäässä ranskalaisten, osin myös skottien, ja intiaanien liitoista syntyneisiin puoliverisiin, joiden oikeudellinen, taloudellinen ja sosiaalinen asema kanadalaisessa valtakulttuurissa oli vielä toisen maailmansodan jälkeen perin kehno. Maria Campbell kertoo korutonta tarinaansa köyhyydestä, syrjinnästä, perheensä ahdingosta, jonka seurauksena hän joutui huolehtimaan sisaruksistaan, rikkinäisistä miessuhteistaan, vaihtuvista työpaikoista Vancouverissa, prostituutiosta, huumeiden käytöstä ja itsemurha-ajatuksista. Mutta Marian tarina on selviytymistarina ja selviytymisessä hän saa rohkaisua ja tukea isoäidiltään Cheechumilta. Samoin kirjan loppupuolella Maria menee mukaan poliittiseen toimintaan mestitsien ja intiaanien oikeustaisteluun.

Isoäiti Cheechum puhuu peitosta, jolla on symbolinen merkitys Maria Campbellin teoksessa. Sen jälkeen kun valkoiset ovat ensin riistäneet mestitseiltä itsekunnioituksen ja arvokkuuden, Kanadan hallitus on tarjonnut avustushjelmissaan syrjäytyneille puoliverisille peittoja, joilla nämä ovat voineet peittää häpeänsä. Isoäidin mukaan kaikki mestitsit ovat kääriytyneet peittojensa suojiin, mutta hän uskoo, että jonakin päivänä ihmiset heittäisivät peittonsa pois ja maailma muuttuisi täysin (Campbell 1983, 159). Vähitellen Maria on valmis luopumaan yksilötason idealismistaan ja kapinoinnistaan ja tajuaa, että kaikki sorretut ja alistetut tarvitsevat toisiaan selvityäkseen. *Half-Breed* päättyy Marian sanoihin: ”Minulla on veljiä ja sisaria kaikkialla [Kanadassa]. En tarvitse enää peittoa selviytyäkseni.” (Campbell 1983, 184.)

Maria Campbell asettaa métis-kansan lyhyesti myös historiallisiin yhteyksiin. Heti kirjan ensimmäisessä luvussa hän kertoo vuoden 1869 Red River -kapinasta, jossa Louis Riel johti puoliverisiä ja perusti väliaikaisen hallituksen Manitobaan uhmaten Kanadan laillista hallitusta. Seuraavana vuonna hän pakeni Yhdysvaltoihin, ja kapinalliset siirtyivät Saskatchewaniin, jossa he valitsivat Gabriel Dumontin presidentikseen. Puoliveristen haaveet omasta kansakunnasta tuhoutuivat lopullisesti vuonna 1884, ja Louis Riel hirtettiin maanpetoksesta vuonna 1885. (Campbell 1983, 3–6.)

Kanadan puoliverisille Louis Riel ja Gabriel Dumont olivat sankareita. Lapsena Maria Campbell muistaa nähneensä elokuvan, jossa mestitsien kapina esitettiin irvokkaana komediana ja Louis Riel ja Gabriel Dumont typeryksinä ja mielipuolina, mikä sai katsojan ihmettelemään, miten nämä ylipäänsä pystyivät organisoimaan minkäänlaista kapinaa (Campbell 1983, 111). Puoliveristen itsetunto oli lopullisesti tuhottu, ja Maria Campbell antaa ymmärtää, että heidän syrjäytymisensä ja häpeänsä juuret juontuvat 1800-luvun lopun epäonnistuneisiin itenäistymispyrkimyksiin. Louis Riel ja hänen kapinansa on pitkään ollut Kanadassa suuren kansallisen kertomuksen ulkopuolella tai ainakin hiljennettynä.²³ Verrattuna edellä käsiteltyihin N. Scott Momadayn ja Leslie Marmon Silkon romaaneihin *Half-Breed* edustaa omaelä-

23. Kanadalainen Rudy Wiebe on romaanissaan *The Scorched Wood People* (1977) antanut äänen tälle historialliselle tapahtumasarjalle kapinallisten näkökulmasta.

mäkerrallista vastarintakirjallisuutta, jossa yhteiskunnallinen sanoma ja henkilökohtainen todistaminen menevät esteettisten päämäärien edelle. Kuten kirjoittaja sanoo kirjansa johdannossa: ”Kirjoitan teille kaikille kertoakseni, minkälaista on olla puoliverinen nainen tässä maassa [Kanadassa].” (Campbell 1983, 2.) Keskustelu puoliveristen ja intiaaninaisten asemasta oli näin avattu.

Alkuperäiskansojen feminismi: yhteisön hyvinvointi ja gynokratian mahdollisuus?

Pohjois-Amerikan intiaanikirjallisuuden renessanssin kehityksessä Jeanette Armstrongin *Slash* (1985, ”Slash”) on ensi katsomalta kummajainen. Myös lyirikkona tunnetun Armstrongin proosa on pelkistettyä ja yksinkertaista verrattaessa Momadayn ja Silkon lyyrisyyteen ja kerronnalliseen kompleksisuuteen. Momaday ja Silko nousevat kuitenkin kuin itsestään vertailukohdaksi, koska Armstrongkin kirjoittaa samanlaisen intiaaninuorukaisen kasvutarinan vain sillä erotuksella, että hänen päähenkilöllään ei ole sotatraumaa käsiteltävänä. Tommy Kelasket eli Slash hakee paikkaansa ja identiteettiään omassa okanagan-yhteisössään kanadalaisen valtakulttuurin ympäröimänä 1960- ja 70-luvulla.

Romaanin kappalejakokin seuraa omaa suorasukaista logiikkaansa: ”Herääminen”, ”Yrityksiä”, ”Harhailua” ja ”Me olemme yksi kansa”. Mitään kovin odottamatonta ei tapahdu Slashin kehityksessä. Hän käy koulua valkoisten lasten kanssa, hänen yhteiskunnallinen heräämisensä käynnistyy – romaanissa on viittauksia Yhdysvaltain kansalaisoikeusliikkeen, Mustiin Panttereihin ja Malcolm X:n kuolemaan, Red Power -liikkeeseen – mutta viittaukset ovat summittaisia eikä Slash pysty vielä sulattamaan satikka sisäistämään yhteiskunnallisen kuohunnan merkityksiä. Slash polttaa marihuanaa ja juo ja juovuspäissään joutuu tappeluun, jossa puukottaa vastustajaansa. Hän joutuu puoleksitoista vuodeksi vankilaan ja vapautuessaan on edelleen epävarma elämänsä suunnasta.

Samanaikaisesti hän joutuu entistä enemmän kohtaamaan 1960- ja 70-luvun yhteiskunnallisen ja poliittisen kuohunnan. Hän tutustuu AIM-liikkeeseen (American Indian Movement) ja tulee tietoiseksi intiaanien kolonisoinnin historiasta, pakkosiirroista ja kulkutautien aiheuttamista tuhoista (Armstrong 2000, 95–96). Monien muiden tavoin hän kuulee Wounded Kneen miehityksestä Etelä-Dakotassa vuonna 1973 ja yrittää päästä alueelle mutta epäonnistuu, koska alue on eristetty (Armstrong 2000, 111–114). Samoihin aikoihin keskustellaan kiihkeästi suorien ja epäsuorien menettelytapojen käytöstä intiaanien oikeustaistelussa: käytetäänkö tavoitteiden saavuttamiseksi väkivaltaa, vai onko parempi noudattaa strategioita ja menettelytapoja, jotka lähtevät heimovanhempien henkisestä perinteestä ja tiedosta (Armstrong 2000, 108, 120). Slash alkaa ymmärtää, miten laajasti ja syvästi kolonisaatio on jättänyt jälkensä Pohjois-Amerikan alkuperäiskansoihin sekä materiaalisesti että psyykkisesti. Kyse on siitä, miten vastustaa edelleen jatkuvaa kolonisaatiota.

Sekä yksilöllisellä että kollektiivisella tasolla kysymys kuuluu viime kädessä: mitä intiaanina oleminen oikeastaan on (Armstrong 2000, 182)? Vähitellen Slash pystyy käsittelemään sekä valkoisiin että itseensä kohdistuvia vihan tunteita ja ymmärtää, että muutoksen avaimet ovat hänessä itsessään ja laajemmin katsottuna hänen yhteisössään. Erityisesti suvun vanhukset, isoisä ja setä, ohjaavat nuorukaista itsensä löytämiseen ja itseymmärrykseen, mutta kukaan ei pyri nopeuttamaan muutosprosessia, vaan Slashin pitää itse oivaltaa keinot, joilla hän voi muuttua. Katson, että Slash on jo hyvää vauhtia ”paranemassa”, kun hän tapaa Maegin, okanagan-naisen, josta tulee hänen vaimonsa. Armstrong ei kuitenkaan sinetöi kerrontaansa avioliitolla ja tasaisella perhe-elämällä, sillä oikeustaisteluaktivistina Maeg on paljon pois kotoa ja yhteiskunnallisissa ja poliittisissa kysymyksissä pariskunta ei suinkaan ole yhtä mieltä kiistakysymyksistä. He saavat lapsen, mutta pian pojan synnyttyä Maeg kuolee auto-onnettomuudessa. Maegin kuolema todetaan lakonisesti romaanin viimeisellä sivulla. Toivo paremmasta elää pojassa, ”Pikku Päällikössä”, joka edustaa uutta sukupolvea, jota viha ei enää hallitse (Armstrong 2000, 250).

Slash on läpikäynyt psykologisen muutoksen: hänen kehityksensä tapahtuu osana laajempaa yhteisöä ja vuorovaikutuksessa sen kanssa. Ennen kaikkea hän ymmärtää sen vastuun, jota hänen on kannettava sekä itsestään että omasta kansastaan. Paula Gunn Allen (1986, 88–89, 101, 262, 267) on esittänyt, että Amerikan intiaanikirjallisuuden tärkein teema ei suinkaan ole konflikti ja tuho vaan pikemminkin muuntuminen ja jatkuvuus, ja hänen mukaansa tämä näkyy erityisen selvästi naiskirjailijoilla. Vuosisatoja kestäneestä kolonisaatiosta, kansanmurhasta ja assimilaatiosta huolimatta intiaanit eivät ole mihinkään hävinneet, ja heidän kirjallinen tuotantonsa on kasvamistaan kasvanut 1960-luvulta lähtien. Kirjallisuuden lajityyppejä ajatellen *Slash*, *House Made of Dawn* ja *Ceremony* ovat *kehitysromaaneeja* ("bildungsroman") kuitenkin sillä varauksella, että ne eroavat eurooppalaisesta ja länsimaisesta kehitysromaanista. Siinä missä traditionaalisessa kehitysromaanissa on kyse yksilön kehityksestä, *muutosromaaneeissa* ("novels of transformation") painopiste on enemmän yksilön ja hänen yhteisönsä välisessä suhteessa: hänestä tulee yhteisönsä aktiivinen jäsen, ja hän tekee työtä sen hyväksi kantaen vastuuta yhteisön muista jäsenistä.

Kuten Mark Stein (2004, 30–31) on väittänyt, oman äänen sekä yksilön ja laajemman ryhmän välisen suhteen löytäminen on juuri se seikka, joka erottaa muutosromaanin traditionaalisesta kehitysromaanista. Yksilössä tapahtunut muutos projisoituu ulospäin, julkisen alueelle.²⁴ Lisäksi on kiinnostavaa, että Stein (2004, 24, 26) viittaa tällaisen muutosromaanin kasvatukselliseen ja pedagogiseen potentiaaliin, siihen minkälaisia vaikutuksia sillä on lukijaan. Haluan yhdistää Steinin kehittelyt Bertolt Brechtin (1973, 1022–1035) ajatukseen opetuskirjallisuudesta ("das Lehrstück") ja väittää, että Armstrongin romaanin tehtävä on nimenomaan opettaa ja tiedottaa, ajaa tiettyä asiaa ja jopa kiihottaa toimintaan – nämä kaikki pyrkimykset ovat

24. Kiitän professori Jopi Nymania vihjeestä, joka johti minut Mark Steinin tutkimukseen *Black British Literature* (2004), joka erottaa muutosromaanin kehitysromaanista. Tosin Steinin ajatus ei täysin sovellu *Slash*-romaniin, sillä se ei juuri lainkaan tutki laajempaa kysymystä kanadalaisesta monikulttuurisuudesta, jossa intiaanit edustaisivat "ulkopuolisia, jotka ovat [kanadalaisuuden] sisällä" (Stein 2004, xii–xiii). Momadayn *House of Dawn* kävisi esimerkiksi paremmin, sillä siinä käydään jo kulttuurista neuvottelua intiaaniuden ja kulttuurin muiden ryhmien välillä.

tyypillisiä yhteiskunnallisesti kantaaottavalle ja sitoutuneelle kirjallisuudelle. Kuten edellä mainitsin, verrattuna Momadayn ja Leslie Marmon Silkon teoksiin *Slash* vaikuttaa ilmaisultaan värittömältä ja jokseenkin suoraviivaiselta; länsimaisen korkeakirjallisen estetiikan kannalta sitä voi pitää jopa epäonnistuneena (vrt. Hoy 2001, 32–33). Itse olen vakuuttunut, että romaanin arvo ja merkitys löytyy sen yhteiskunnallisesta ja poliittisesta päämäärästä ja kantaaottavuudesta, ja tässä mielessä se vertautuu selkeästi Maria Campbellin omaelämäkerralliseen romaaniin *Half-Breed*.

On miltei väistämätöntä, että kysymys feminismistä nousee esiin Jeannette Armstrongin romaanin luennassa. Janice Williamso-
nin (1993, 8–10) haastattelussa Armstrong julistautui feministiksi ja väittäisin, että hänen teoksiaan ylipäänsäkin leimaa tietty naiskeskinen ja sukupuoliherkkä perusasenne, kun hän käsittelee alkuperäiskansojen ja näiden kulttuurien ja yhteiskuntien säilymistä (Armstrong & Cardinal 1991). Mitä tulee *Slash*-romaanissa odotetusti ilmenevään feministiseen juonteeseen, voi ensiksikin todeta, ettei ole mitenkään ennenkuulumatonta, että naiskirjailijan teoksen päähenkilönä on mies – mieleen tulee erityisesti Leslie Marmon Silkon *Ceremony*. Jos etsii suoraa feminististä painotusta tai sisältöä Armstrongin romaanista, lopputulos voi jäädä laihaksi. Romaanista löytyy vain muutama suora kohta, jossa naisten roolia ja tehtäviä intiaaniyhteisössä korostetaan, esimerkiksi kun nuori päähenkilö pohtii: ”Juuri naiset pitävät huolen siitä, että asiat etenevät tasaisesti. Kaikki intiaanimiehet tietävät tämän. Opimme jo varhain äideiltämme ja isoäideiltämme että naiset edustavat intiaanikansan vahvuutta.” (Armstrong 2000, 153.) Jos tämä vaikuttaa liian alleviivatulta ja poliittisesti tarkoituksenmukaiselta, lukijan kannattaa muistaa, että hän seuraa intiaaninuorukaisen läpikäymää prosessia, jonka aikana tämä mahdollisesti ensimmäistä kertaa oivaltaa tämän seikan.

Vielä on syytä huomata, että Maeg, Slashin tuleva vaimo ja hänen poikansa äiti, tulee kerrontaan mukaan vasta romaanin loppupuolella. Aktiivinen osallistuminen kansalaisoikeusliikkeen toimintaan vie hänet Slashilta viikkokausiksi, ja hänen kuolemansa kuitataan lakonisesti vii-

meisellä sivulla. Armstrongin feministinen painotus ei vaadi aktiivisen naispuolisen henkilöahmon kokoaikaista läsnäoloa romaanissa. Janice Williamsonin (1993, 14–15) haastattelussa ja nimenomaan *Slashiin* viitaten Armstrong toteaa: ”Paranemisen (”healing”) on tapahduttava miesten ja naisten kesken yhdessä, ja miesten on päästävä sopusointuun oman feminiinisen voimansa, myötäelämisen, rakkauden ja huolenpidon kanssa.” Jo ennen kun Maeg tulee mukaan kerrontaan, Slash on oppinut jotain olennaista ”hyvyyden, huolenpidon ja jakamisen” tärkeydestä (Armstrong 2000, 202), ja nämä ovat ominaisuuksia ja tekoja, jotka liittyvät pikemminkin heimotaustaan kuin sukupuolta määrittäviin ominaisuuksiin. Koska Maeg on paljon pois kotoa, Slash huolehtii pojasta, ja lopulta hänestä tulee pojan lähin huoltaja ja kasvattaja.

Yleisemminkin on syytä painottaa, että Pohjois-Amerikan intiaaneilla feminismi ei keskity pelkästään naisen asemaan, vaan se koskee koko yhteisöä, naisia ja miehiä, aikuisia ja lapsia, vanhoja ja nuoria (esim. Maracle 1996). Tämä puoli painottuu voimakkaasti Paula Gunn Allenin (1998, 166–167) naiskeskeisessä filosofiassa, jonka hän liittää koskemaan myös muita värillisiä naisia kuin intiaaneja. Tällainen laaja käsitys feminismistä on hyvin selvä myös Armstrongin teksteissä. Yhteisöllisyyden painotus on helppo yhdistää Alice Walkerin 1980-luvun alussa esittämään ajatukseen mustasta feminismistä (”womanism”). Walker (1984) halusi tehdä eroa Yhdysvalloissa vallitsevaan valkoiseen naisliikkeeseen ja katsoi, että musta feminismi suuntautuu koko yhteisöön, koko ”rodun” fyysiseen ja henkiseen terveyteen. Tässä kohdin Alice Walkerin ja Jeannette Armstrongin viesti on yhtenevä: naisten ja miesten on tehtävä työtä yhdessä fyysisen ja henkisen hyvinvoinnin saavuttamiseksi.

Romaanissaan *Slash* Armstrong ei millään tavoin painota miespäähenkilönsä aktiivisuutta, vaan pikemminkin nuoren miehen sisäinen kasvu etenee hitaasti ja vähitellen vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa. Kuten Helen Hoy (2001, 33) toteaa, Slashin minuuden kehitys ei noudata tyypillisesti läntisessä maailmassa tapahtuvaa yksilöllisyyden kehitystä, ja William Bevis (1987, 585, 590) onkin luonnehtinut

Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen edustajien identiteettiä ”trans-personaalisesti”. Slash on onnekas siinä mielessä, että hänellä sattuu olemaan kannustavia ja tukea tarjoavia ihmisiä ympärillään, ja näin hän saa apua omalta yhteisöltään. Maegiin verrattuna Slash seuraa kansalaisoikeustaistelua sivusta ja kokee monet sen tavoitteista omikseen, mutta hän ei ole toiminnan eturintamassa. Tältä kannalta on oireellista, ettei hän koskaan pääse Wounded Kneehen.

Haluankin väittää, että Armstrongin romaanissaan tarjoama toimijuus on *yhteisöllistä* ja *sosiaalista*, ja se ammentaa voimansa hänen intiaanitaustansa henkisestä perinteestä, heimojen vanhusten opetuksista, maan kunnioittamisesta ja osallistumisesta konkreettiseen toimintaan ja työhön kansan parissa. Samoin kuin monissa amerikkalaisen intiaanikirjallisuuden renessanssin teoksissa myös Armstrongin romaanin matkareitti vie hänet kotiin, okanagan-kansan pariin, sen asuinsijoille (Bevis 1987, 580–620; Shackleton 2001, 74–78). On houkuttelevaa nähdä romaanissa eräänlainen ympyränmuotoinen kerronnallinen rakenne. Slash palaa siihen mistä on lähtenyt mutta eri ihmisenä. Tämä muutos voidaan ymmärtää myös osana tiettyä ympyrämäistä rakennetta (”sacred hoop”), jota on pidetty ominaisena monille Pohjois-Amerikan intiaaneille (Lincoln 1985, 82–116; Allen 1986). Vaikka tämä on tulkinnanvaraista, Slashin eheytyksen ja henkisen kasvun kannalta sillä on merkitystä. Kun Jeannette Armstrong ja Douglass Cardinal (1991) pohtivat yhdessä alkuperäiskansojen luovaa prosessia, he turvautuvat spiraaliin luovan prosessin metaforana ja yhdistävät sen ilmaan kaartelevaan kotkaan. Vaikka Slash palaakin lähtökohtaansa (ympyrä-kuvaa käyttäkseni), hän on samalla siirtynyt ymmärryksessään korkeammalle tasolle (kuten spiraalissa). Hän oivaltaa, mitä intiaanina oleminen merkitsee nykyhetkessä. Kasvun kuvana spiraali toimii tässä ympyrää paremmin, sillä se viittaa dynaamisuuteen ja muutokseen.

Tiettyyn paikkaan, perheeseen, heimoon ja kansaan kuuluminen on hyvin tärkeää monille Pohjois-Amerikan intiaaneille. Paula Gunn Allen (1998, 30) lainaa osuvasti ja sanaleikkiin turvautuen William Brandonia, jonka mukaan ”johonkin kuuluminen (’belonging’) on tärkeää intiaaneille, kun taas valkoisille on tärkeää se, mikä kuuluu

heille ('belongings')". Slash tietää, mihin hän kuuluu ja ymmärtää, mikä kuuluu hänelle: hänen heimonsa henkinen perinne. Henkinen perinne ei kuulu vain menneisyyteen, se liittyy saumattomasti intiaanien jokapäiväisen elämän materiaalisuuteen 1900-luvun lopun Pohjois-Amerikassa.

Yhdysvalloissa Paula Gunn Allen on se kirjailija, tutkija ja aktivisti, joka on kaikkein selvimmin painottanut naiskeskeistä asennetta ja maailmankuvaa osana traditionaalisten intiaaniheimojen ja -kansojen elämäntapaa. Allenin (1986, 13–33, 36–40) mukaan intiaanien elämäntapaa ja sosiaalista organisaatiota yleensäkin leimasi pikemmin naiskeskeinen gynokraattisuus kuin patriarkalaisuus; näin oli esimerkiksi laguna puebloilla, irokeeseilla ja cherokee-intiaaneilla. Kolonisaatio muutti ratkaisevasti naisten asemaa heimoyhteisöissä, ja muutos merkitsi siirtymää naiskeskeisestä, tasa-arvoisesta ja rituaaleihin pohjautuvasta järjestelmästä patriarkaaliseen ja hierarkkiseen järjestelmään. Allen (1998, 78) katsoo, että niin naisina kuin intiaaneinakin naiset ja intiaanit ovat viime kädessä patriarkaalisen järjestyksen ulkopuolella ja näin ollen länsimaisen sivilisaation kannalta jotakin ylimääräistä ja tarpeetonta. Erityisesti laguna puebloilla, jotka Allen tuntee parhaiten, perheväkivaltaa ja raiskauksia ei juuri tapahtunut eikä lapsia ja vanhuksia jätetty heitteille, ennen kuin valkoisten valloittajien lait ja tavat tunkeutuivat intiaanien elämään (Allen 1986, 49–50; Allen 1998, 80–81). Vaikka kohtuuden nimessä on tarpeen kritisoida Allenin idealisoimaa kuvaa intiaaniyhteisöistä ennen eurooppalaisten tuloa uudelle mantereelle (ks. Pulitano 2003, 19–57), Allenin asettama kysymys on silti ajankohtainen ja painava: miten voidaan luoda yhteiskunta, joka antaa sijaa feminiiniselle?

Perinteisessä intiaaniyhteisössä, sellaisissa kuten laguna pueblo vielä 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla, feminiininen ei määrity maskuliinisen vastakohtana vaan sitä täydentävänä ja siihen sulautuneena. Feminiininen ja maskuliininen muodostavat osan toisiaan täydentävien ominaisuuksien sarjaa, jossa tavoitteena on harmonian, tasapainon ja järjestyksen ylläpitäminen. Kuten Allen (1986, 118–119, 123) huomauttaa Leslie Marmon Silkon romaanista: vaikka *Ceremony*

on tarina Tayosta, se on samalla tarina kahdesta voimasta, universumin feminiinisestä elämänvoimasta ja noituuden mekanistisesta kuolemanvoimasta. Tayon eheytyminen ja paraneminen tapahtuu osaksi sen kautta, että hän tulee tietoiseksi oman psyykensä feminiinisestä puolesta ja hyväksyy feminiinisen osan minässään. Feminiininen ei ylipäättään sulje maskuliinista ulkopuolelleen (Allen 1998, 85, 87). Analyysissään *Ceremony*-romaanista Lincoln (1985, 236) ilmaisee maskuliinisuuden ja feminiinisuuden ylitykset laajemmassa yhteydessä: ”Silko astuu sisään puoliverisen sirpaleiseen tietoisuuteen voidakseen silloittaa läntisen ajattelun siirtymiä miehen ja naisen, aikuisen ja lapsen, historian ja myytin, intiaanin ja valkoisen välillä.”

Paula Gunn Allenin *The Sacred Hoop* (1986, ”Pyhä kehä”) ja *Off the Reservation* (1998, ”Reservaatin reunalla”), Leslie Marmon Silkon *Ceremony* (1977) ja Jeannette Armstrongin *Slash* (1985) puhuvat kaikki vakuuttavasti välttämättömyydestä löytää ja vahvistaa tasapainoa feminiinisen ja maskuliinisen, samoin kuin monien muiden länsimaisessa ajattelussa toisilleen vastakkaisiksi miellettyjen käsiteparien, välillä. Olennaista on yhteisöllisyys ja asioitten ja ihmisten väliset suhteet, eivät asiat tai ihmiset sellaisenaan (ks. Allen 1998, 172). Yhteisön ja heimon hyvinvointi painaa enemmän kuin yksilön hyvinvointi ja onni (Maracle 1996, 41). Jotta intiaanit säilyisivät. Jotta maailma säilyisi.

Intiaanitutkimusta: tricksterismi, selviytyminen, omaelämäkerta

Jep. Alussa ei ollut mitään. Vain vettä. Kojootti oli paikalla, mutta se nukkui. Ja se Kojootti nukkui ja näki unta. Ja kun Kojootti näkee unta, mitä tahansa voi tapahtua.

Näin alkaa Thomas Kingin romaani *Green Grass, Running Water* (1993, ”Vihreää ruohoa, virtaavaa vettä”). Ja todellakin, kun Kojootti näkee unta, mitä tahansa voi tapahtua. Kingin romaanissa vain sattuu ole-

maan koko joukko hahmoja, jotka kiistelevät siitä, kuka saa kertoa tarinansa ja minkä version siitä. Tässä mielikuvituksen rajoja testaavassa aloituksessa kisailevat keskenään Robinson Crusoe, Haukansilmä, Ishmael ja Yksinäinen ratsastaja²⁵ siitä, kuka saa kertoa oman tarinansa. Jossakin vaiheessa lukija (mahdollisesti) oivaltaa, että Robinson Crusoe, Haukansilmä, Ishmael ja Yksinäinen ratsastaja ovat romaanin ”realistisella” tasolla juuri ne neljä intiaaninaista, jotka ovat taas kerran karanneet vanhainkodista. Todellisuuden tasot sekoittuvat ja hämartyvät, ja lukija joutuu tuon tuostakin riehakkaaseen epävarmuuteen ja kaaokseen: mitähän seuraavaksi tapahtuu? Kaiken päällepäsmärinä huseeraa Kajootti.

Kingin Kajootti on trickster, ristiriitainen ja merkitykseltään häilyvä veijarihahmo ja temppuili, joka esiintyy hyvin laajasti Pohjois-Amerikan intiaaniperinteessä. Trickster näyttäytyy milloin Korppina, Närhenä, Jäniksenä, milloin Hämähäkinä. Sen juuret menevät ainakin Afrikkaan, jossa joruba-kansan perinteessä trickster kulkee nimellä Esu tai Esu-Elegbara, ja Uudelle mantereelle siirryttäessä se tunnetaan nimellä Papa Legba. Sen lähisukulaisia ovat afrikkalais-amerikkalaisen ja Karibialla esiintyvä Signifying Monkey ja sen muunnelmät, kiinalainen Monkey King, eurooppalainen Reiner der Fuchs ja suomalainen Mikko Repolainen. On huomattava, että terminä *trickster* on luotu tutkimuskäyttöön, jotta sen avulla voitaisiin luonnehtia ja luokitella samantyyppisiä, mutta samalla yksityiskohdissaan hyvinkin erilaisia kulttuurisia ilmiöitä. Intiaanikulttuureissa itsessään termi on tuntematon (Wikström 2004, 283). Kajootti on yksi suosituimpia trickster-hahmoja: edellä mainitun Thomas Kingin lisäksi trickster esiintyy esimerkiksi Simo Ortizin lyriikassa. Louise Erdrichin romaaneissa ja Tomson Highwayn näytelmissä hahmo seikkailee nimellä Nanapush, kun taas Gerald Vizenorin teoksissa se kulkee nimellä Naanabozho.²⁶

25. Hahmot ovat Daniel Defoen Robinson Crusoe, J. F. Cooperin intiaanikirjojen Haukansilmä, Herman Melvillen *Moby Dickin* Ishmael sekä sarjakuvahahmo Yksinäinen ratsastaja, jolla on uskollinen intiaaniavustaja Tonto.

26. Trickstereistä intiaanikirjailijoilla ks. Shackleton 2004, 308–332.

Trickster ylvästelee teoillaan, puijaa muita mutta samalla joutuu usein itse puijatuksi; trickster joutuu itse kiipeiliin, mutta omalla nokkeluudellaan myös selviää kuiville pulmatilanteista; trickster muuttaa muotoaan ja sukupuoltaan; trickster on kyltymätön niin ruoan kuin seksin suhteen; trickster rikkoo sääntöjä ja tabuja ja uhmaa auktoriteetteja. Se on näin ollen monenlaisten rajojen ylittäjä ja rajoilla eläjä. Myyttiset trickster-hahmot esiintyvät usein tilanteissa, joissa kulttuuria uhkaa jokin sisäinen tai ulkoinen vaara ja joissa hahmot tarjoavat kaikessa ristiriitaisuudessaan mahdollisuuden käsitellä näitä uhkia sekä selviytyä näistä (Wikström 2004, 277). Vaikka yhtäältä trickster on kaikkine kummallisuuksineen yhteisönsä ulkopuolinen, toisaalta hahmo voi nousta yhteisölliseksi toimijaksi, kulttuuriheerokseksi, tai jopa pyhyiden alueelle. Viime kädessä tricksterit ”säilyttävät, rakentavat ja uudistavat kulttuuria mahdollistaakseen yhteisön hengissä säilymisen ja kulttuurin jatkumisen” (Wikström 2004, 278). Sanalla sanoen trickster on hahmo, joka edustaa kulttuurista elinvoimaa ja jatkuvuutta.

Nykykirjailijat käyttävät trickster-hahmoa melko vapaasti omiin tarkoituksiinsa, monesti eräänlaisena panintiaaniuden merkitsijänä, yhdistellen ja muokaten eri heimotraditioita. Niinpä Thomas Kingin trickster-kojootti romaanissa *Green Grass, Running Water* edustaa ”pyhää klovnia”, joka rajaa ulkopuolelleen monia kojoottiin yleisesti liittyviä piirteitä (King 1998, 96). Nykykirjailijoilla trickster on osoitautunut erittäin elinvoimaiseksi ja hyvin liikkuvaksi sekä rooleiltaan että tehtäviltään. Yksi sen kaikkein keskeisimpiä tehtäviä on ollut toimia samanaikaisesti sekä vastarinnan että kulttuurisen jatkuvuuden ja hengissä säilymisen hahmona. Mutta tricksterismi voi olla myös yleisempi asenne, teoreettinen ja strateginen lähtökohta, joka toimii hegemonista teoreettista ajattelua vastaan. Näin tapahtuu kaikkein selvimmin Gerald Vizenorin teoksissa, erityisesti hänen teoreettisissa kirjoituksissaan.

Tutkimuksessaan *Manifest Manners* (1994) Vizenor haastaa länsimaisen ja eurooppakeskeisen teoreettisen asenteen, vaikka samalla hän itse hyödyntää näitä samoja 1900-luvun loppupuolen tieteellisiä ajattelutapoja ja malleja, erityisesti Jean Baudrillardin ajatusta simu-

laatiosta, esittämisen tapojen ja kuvien sarjasta, joilla ei ole alkuperää. Vizenorin kirjan nimi viittaa ajatukseen Yhdysvaltojen erityisasemasta ja -tehtävästä kansakuntien joukossa (*Manifest Destiny*). Vizenor (1994, 4) muistuttaa ironisesti, että tämä hallitseva ajatusrakennelma johti käytännössä miljoonien intiaanien kuolemaan joukkomurhien, sairauksien ja reservaatien toivottomuuden kautta. *Manifest Manners* koostuu kaikista niistä toimenpiteistä, joilla intiaaneja, heidän kulttuurejaan ja yhteiskuntaan on hävitetty ja alistettu. Vizenorin lista näistä toimista on pitkä ja ulottuu aina valtakulttuurin sanelemasta assimilaatiopolitiikasta, intiaanikulttuurien perinteen hyväksikäytöstä ja ryöstöviljelystä sekä historian tutkimuksen vääristelystä ja kaunistelusta valtakulttuurin eduksi pakkosiirtoihin ja heimomaiden kolonisointiin asti. Näitä alistavia ja tuhoavia toimenpiteitä vastaan nousee Vizenorin muotoilema postintiaaniuden taisteluhenkki, joka kieltäytyy asettumasta uhrin asemaan. Sitä sävyttää pikemminkin terve epäily ja ihmetys kuin nostalginen suhtautuminen menneisyyteen tai johonkin alkuperäiseen, ja se on pikemmin koomista kuin traagista. Komiikka ja huumori ylläpitävät jatkuvuutta ja vastustavat sulkeumaa, kun taas tragediaa luonnehtii kausaalisuus ja se johtaa sulkeumaan (Vizenor 1994, 14).

Vizenor (1994, 14–15) kutsuu tätä asennetta ja ymmärtämisen tapaa *trickster-hermeneutiikaksi*. Tarvitaan yhä uusia tarinoita selviytymisestä, jatkuvasti liikkeessä olevia, arkiajattelujen rajoja testaavia ja ylittäviä trickster-henkisiä sekä suullista perinnettä hyödyntäviä ja kehittäviä tarinoita tässä ja nyt. Trickster-tarinat ovat selviytymisen ja elämänuskon tarinoita, ja huumori ja vapauttava nauru ovat niiden vahvuuksia ja keskeisiä aineksia (Vizenor 1994, 66, 68). Haastattelussa Vizenor toteaa, ettei hän kirjoita intiaaneista valkoisten toimenpiteiden ja historian uhreina: ”Kirjoitan selviytymisestä. Käytän tarkoituksella sanaa *survivance* enkä ’survival’, sillä kärsimyksen korostaminen, ’kyynelten täyttämä tie’²⁷ ja uhrin paikkaan asettuminen ovat juuri

27. ”The Trail of Tears” viittaa laajan intiaanien pakkosiirtoon näiden omilta asuinalueilta Mississippi-joen itäpuolelta joen länsipuolelle nykyisen Oklahoman, Kansasin ja Nebraskan alueelle 1830-luvulla. Viimeisinä matkaan lähtivät cherokeet, joiden kokonaismäärästä noin 15 000 hengestä 4 000 menehtyi matkalla aliravitsemuksiin ja sairauksiin. Kiitokseni FT Sami Lakomäelle tämän kohdan tarkennuksesta.

niitä puolia, jotka tuottavat tyydytystä länsimaiselle yleisölle.” (Ks. Isernhagen 1999, 128–129, 131.) Survivance (sanoista ”survival” ja ”resistance”) on aktiivista toimintaa intiaaniyhteisön elinehtojen parantamiseksi niin materiaalisesti kuin henkisesti. Tricksterismi on sen vastine intiaanikirjallisuudessa sekä intiaanikirjallisuuden ja -kulttuurin teoretisoinnissa.

Tricksterismi ei ole pelkästään asenne, kirjoittamisen tapa tai valtakulttuurin dominointia vastustava strategia, vaan se on myös jälkistrukturalistiseen tapaan kielipeli (Vizenor 1994, 77). Toisin sanoen tricksterismille on ilmaisutapana ominaista sanoilla leikittely, uudissanat, sanojen magia, kerronnan itseään kommentoitavuuden ja itsetietoisuuden korostus. Samalla, kuten Vizenor (1994, 89) asian ilmaisee, tricksterismi yhdistää tiedostamattoman sosiaaliseen kokeemukseen, parantaa ja vapauttaa. Gerald Vizenor on itse yksi tällainen trickster, joka haastaa realismin konventiot ja länsimaiset tieteen tekemisen tavat omista teksteissään, niin romaanissa *Darkness in Saint Louis Bearheart* kuin tutkimuksessa *Manifest Manners*. Paula Gunn Allen harrastaa teoreettista tricksterismia tutkimuksessaan *Off the Reservation*, jonka alkuvuilla Allen (1998, 5) viittaa suoraan Kajootti-hahmoon nykypäivän puebloamerikkalaisten ajattelussa. Tricksteristä tulee heti alussa muuntautumisen ja rajanylitysten vertauskuva (Pulitano 2003, 43). Selväpiirteisiä postintiaaneja trickstereitä ovat esimerkiksi Thomas King ja Sherman Alexie.

Pohjois-Amerikan intiaanikirjailijat ovat väistämättä kasvaneet monenlaisten traditioiden ja ajattelutapojen leikkauspisteessä, enemmistö- ja vähemmistöasetelman hankauksessa. Usein heidän intiaanitaustansakin on sekoittunut. Luovassa kirjallisessa toiminnassa tämä näkyy kirjoittamisen sekamuotoina, joissa fiktiivinen ja ei-fiktiivinen, myytti ja historia, henkilökohtainen ja julkinen sekoittuvat.

Näistä hybrideistä kirjallisuuden muodoista on käytetty nimityksiä *luova ei-fiktiivinen kirjoittaminen* (”creative nonfiction”) ja *kirjallinen etnografinen omaelämäkerta* (”literary autoethnography”). Nimitykset viittaavat siihen, miten kirjoittajan heimo- ja sukutausta, myytti, sukupuoli, elämänvaiheet, koulunkäynti ja opinnot, kotipaikka ja

historiallinen kiinnittyminen ovat jättäneet jälkensä kirjailijoiden identiteetteihin ja teoksiin (Lundquist 2004, 8, 64, 136). Tällaisia sekamuodosteita ovat muiden muassa N. Scott Momadayn *The Way to Rainy Mountain* (1968), Leslie Marmon Silkon *Storyteller* (1981), Paula Gunn Allenin *Off the Reservation* (1998) ja Lee Maraclen *I Am Woman* (1988, ”Olen nainen”). On huomattava, että monille intiaaneille tällainen erilaisista aineksista koostuva kirjoitustapa on varsin luonnollinen, eikä esimerkiksi N. Scott Momadayta häiritse se, millä tavoin läntinen ja valkoinen tutkimus luokittelee hänen teoksiaan (Isernhagen 1999, 63–64, 66).

Siirtymä omaelämäkerrallisesta romaanista – esimerkiksi sellaisesta kuten Maria Campbellin *Half-Breed* – omaelämäkertaan, joissa omaelämäkerrallisuus, etnografinen aines ja fiktio liittyvät toisiinsa, ei ole erityisen suuri. Kyse on pikemminkin siitä, missä laajuudessa omaelämäkerrallinen aines sekoittuu yhtäältä etnografis-historialliseen ainekseen, toisaalta koko intiaaniyhteisön ja -heimon tai -kansan tarinoihin ja myytteihin. Lisäksi kaikkien näiden eri osatekijöiden on jollakin tavoin sulauduttava yhteen, esimerkiksi tyylillisesti tai temaattisesti.

Momadayn *The Way to Rainy Mountain* rakentuu tekstifragmenteista, joita järjestää kolme eri kertojanääntä: yksi nousee kiowa-kansan suullisesta perinteestä, toinen etnografisesta ja historiallisesta tiedosta ja kolmas Momadayn omista hänen isovanhempiinsa liittyvistä muisteluksista. Kirjaa kuvittavat Momadayn isän piirustukset. Ymmärtääkseen oman itsensä ja oman identiteettinsä Momadayn on kerättävä ja järjestettävä tietoa eri lähteistä sekä annettava niille merkitys. Tällä tavoin Momadayn omaelämäkerrallisen teoksen tiedollinen perusta rakentuu ”myyttisestä/sukuhistoriallisesta tasosta (myytti), etnografisesta/historiallisesta tasosta (logos) ja henkilökohtaisesta (eetos)” (Lundquist 2004, 65). Omaelämäkerta on Momadayn matka itseensä, sukunsa ja kansansa historiaan ja myytteihin, ja viime kädessä kiowa-kansan vaellus Rainy Mountain -vuorelle on kertomus inhimillisen hengen pyrkimyksestä kohti täyttymystä, tasapainoa ja kauneutta.

Samoin kuin Momadayn *The Way to Rainy Mountain*, Leslie Marmon Silkon *Storyteller* vaatii lukijalta melkoisia ponnistuksia, kun tämä joutuu kutomaan omaelämäkerrallisen tekstin lankoja yhteen. Leslie Marmon Silkon teksti liikkuu Yhdysvaltain lounaisosista Alaskaan, laguna pueblojen kulttuurista Silkon omaan sukutaustaan, suorasanaista kertomuksista runoihin. Omaelämäkerrassa on mukana valokuvia 1890-luvulta eteenpäin, maisemakuvia laguna pueblojen asuinsijoilta ja kuvia Silkon omista sukulaisista. Tarinat kumpuavat useimmiten suvun naisten ehtymättömästä tarinavarastosta, eikä niiden ”opetusta” suinkaan paljasteta lukijalle niin kuin ei niitä selitetty Silkollekaan tämän lapsuudessa. Näiden tarinoiden välityksellä Silkon oman elämän langat nivoutuvat koko laguna-yhteisön yhteiseen kertomukseen. Kendall Johnsonin (2006, 380) sanoin Silkolla yksikön ensimmäisen ja kolmannen persoonan kerronta on rakentunut niin, että koko teoksesta välittyy hyvin dynaaminen suhde yksilön ja yhteisön välillä. Tämän voi nähdä myös länsimaisen omaelämäkerran ja sitä lähinnä vastaavan intiaanien omaelämäkerrallisen narratiivin välisenä erona. Toisin kuin länsimaisissa omaelämäkertoissa, joissa korostuvat yksilön henkilökohtainen kehitys ja kutsumus, *Storyteller* on moniääninen teksti, jossa Silkon omalla äänellä ei ole hallitsevaa asemaa (Krupat 1989, 162–163). Tarinankertojan rooli yhteisössä on elintärkeä, ja Silkon teoksen kokonaisuudessa hänen oman elämänsä langat punoutuvat viime kädessä tarinoihin ja historiaan, joka kertoo lagunojen vastarinnasta eurooppalaista imperialismia vastaan aina 1500-luvulta lähtien.

Omaelämäkerrallinen aines Lee Maraclen teoksessa *I Am Woman. A Native Perspective on Sociology and Feminism* (1988) nostaa esiin tiedon tuottamisen, mihin teoksen alaotsikkokin viittaa. Lee Maraclen henkilöhistoria sellaisenaan ei ole tärkeä, vaan tärkeää on, miten hän nivoo oman minänsä osaksi sitä jatkuvaa prosessia, jonka tarkoituksena on koloniaalisen historian painolastin purkaminen. Kun alkuperäiskansoja koskevan tiedon hyväksikäyttö, sen vääristely ja joissakin tapauksissa sen tuhoaminen olivat olennaisia kolonisaatio-prosessissa, dekolonisaatio merkitsee tämän tiedon takaisinvaatimista,

käyttöä ja sovellusta intiaaniyhteisöjen tarpeisiin (Maracle 1996, 89, 92). Nämä tietovarannot elävät käytännössä erilaisissa seremonioissa, ja ne vahvistavat yhteisöllisyyttä ja yhteenkuuluvuutta (Maracle 1996, 111). Sekä Lee Maraclen *I Am Woman* ja Paula Gunn Allenin *Off the Reservation* haastavat hegemonisen valkoisen tieteen tavat tuottaa ja käyttää tietoa ja kirjoittavat omaa henkilöhistoriaansa osaksi alkupe-räiskansojen tiedon tuottamisen tapoja.

Identiteettipolitiikan jälkeen?

Kun amerikkalaisen intiaanikirjallisuuden renessanssi keskittyi vahvasti identiteetin etsimiseen, kotiin- ja juurillepaluun teemoihin (Bevis 1987; Shackleton 2001, 74–78), vuosituhannen vaihteessa painotukset ovat muuttuneet. Suhde maahan on edelleenkin mukana, mutta pikemmin ihanteena kuin arkipäivän todellisuutena, joka määrittäisi intiaaniutta kokonaisvaltaisesti. Valtaosa intiaaneista asuu nykyään kaupungeissa, ja reservaatti-intiaanit muodostavat vähemmistön (Kidwell & Velie 2005, 21–22; Lincoln 1985, 184–185). Tai intiaani päättyy Ranskaan, perustaa siellä perheen eikä koskaan palaa kotiseudulleen, kuten James Welchin romaanissa *The Heartsong of Charging Elk* (2000, ”Charging Elkin sydämen laulu”). Intiaanius saa nyt uudenlaisia määritteitä, joita leimaa postintiaani liikkuvuus, kosmopoliittisuus ja ironia.

Gerald Vizenorille kotiinpaluu näyttäytyy jopa rangaistuksena maailmassa, joka on jatkuvassa liikkeessä. Tämän vastapainoksi nousee esiin identiteettipolitiikkaa seuraava postintiaanius, jolla Vizenor tarkoittaa utopistista jälkinationaalista itseään hallitsevaa subjektia, joka ei rajaudu maantieteellisesti tai poliittisesti Yhdysvaltoihin (ks. Cheyfitz 2006, 142, 145–146). Diane Glancy puolestaan esittää, että matkustaminen on itsessään tietynlainen paikka. Matkustaminen tarjoaa mahdollisuuden ymmärtää ”koti” liikkeessä ja liikkeenä, siirtymisenä

paikasta toiseen (Cheyfitz 2006, 155). Vizenorille ja Glancylle 2000-luvun intiaanius on korostetun sekoittunutta ja postmodernia.

Arnold Krupat (2002, xii, 98–122) toteaa osuvasti, että Sherman Alexien *Indian Killer* (1996, ”Intiaanitappaja”) on ensimmäinen merkittävä amerikkalainen intiaaniromaani, joka *ei* käsittele kysymystä identiteetistä. Hänen mukaansa *Indian Killer* vertautuu Richard Wrightin romaaniin *Native Son* (1940, *Amerikan poika*), jossa Wright päästää valloilleen mustien valkoisiin kohdistuvan raivon. Samalla tavoin romaani *Indian Killer* ilmaisee kollektiivisella tasolla patoutunutta ahdistusta ja raivoa, jota intiaanit vuosituhannen vaihteen Yhdysvalloissa eivät ole voineet käsitellä. Lukijalle ei koskaan paljasteta valkoisia uhrikseen valinneen sarjamurhaajan henkilöllisyyttä, eikä varmuutta ole edes siitä, että murhaaja olisi intiaani. Kuten Vizenor (1994, 42–44) varoittaa: ”Tämä muotokuva ei ole intiaani.”

Sherman Alexien kokoelmassa *The Toughest Indian in the World* (2000, ”Maaailman kovanahkaisin intiaani”) on kertomus *One Good Man*, jossa novellin kunnon mieheltä ja perheenisältä kysytään, mitä hän oli tekemässä silloin, kun Alcatrazin vankilasaarta ja Wounded Kneetä miehitettiin. Mies vastaa: ”Vietin aikaa perheeni kanssa meren rannalla ja opetin poikaani ajamaan polkupyörällä.” (Alexie 2001, 228–229.) Kenties intiaanius arkipäiväistyy, mutta Alexie haluaa samalla tuoda esille sen, miten monenlaista intiaaniutta on ja tarvitaan tämän päivän Pohjois-Amerikassa. Uusia tuulia edustaa myös David Treuer, joka vieraillessaan Helsingissä vuonna 2001 totesi haastattelussaan raikkaasti: ”Kun luin poikana esimerkiksi Louise Erdrichin tai N. Scott Momadayn kirjoja, minua kummastutti se, että heidän henkilöidensä piti aina *edustaa* jotakin, yleensä kulttuurinsa katoamista tai taistelua sen puolesta. Miksi he eivät saaneet olla vain ihmisiä, joilla on ikioma psykologinen rakenteensa?” (Ahola 2001.) Katsooko intiaanikirjallisuus edelleenkin taaksepäin tavalla, jolla 2000-luvun alun todellisuus määrittyy menneisyyden kautta ja pitkälti renessanssin lähtökohdista? Tämän kysymyksen kannalta on oireellista, että kun Hartwig Isernhagen haastatteli Jeannette Armstrongia 1990-luvun lopussa, haastattelu itse asiassa päättyi kysymykseen tulevaisuuteen

katsovasta fiktiosta. Jeannette Armstrong oli innoissaan mahdollisesta ”futuristisesta” näkökulmasta, mutta ei vielä nähnyt runsaasti merkkejä tällaisista kehityslinjoista. Kysymys intiaanikulttuurien säilymisestä oli edelleen ajankohtainen. (Isernhagen 1999, 183.)

Vaikka Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen kirjallisuudet ovat vahvistuneet ja tarjolla oleva tieto intiaanikulttuureista ja -historiasta on monipuolisempaa kuin esimerkiksi viisikymmentä vuotta sitten, tietyt ongelmat eivät ole kadonneet mihinkään. Alkuperäiskansoihin ja etnisyyksiin kohdistuvat akateemiset opetusohjelmat eivät ole kaikilta osin saavuttaneet niille asetettuja tavoitteita (ks. Allen 1998, 132–144). Toinen ongelma koskee kysymystä siitä, kuka saa käyttää alkuperäiskansojen kulttuuriperinnettä. Jo 1970-luvun lopulla Geary Hobson (1979, 100–103) kiinnitti huomiota siihen, kuinka intiaaneja käytetään edelleen hyväksi sekä materiaalisesti että kulttuurisesti, joskin hyväksikäytön muodot ovat nyt hienovaraisempia kuin ennen. Hän puhui ”valkoisesta shamanismista” kulttuuri-imperialismin uutena muotona ja viittasi lukuisiin amerikkalaisiin runoilijoihin ja ”shamaaneihin”, jotka esiintyivät intiaaneina tai intiaaniuden erikoistuntijoina ja usein syrjäyttivät intiaaniyhteisöjen omat edustajat. Ei-intiaanit eivät enää yhtä kärkevästi esiinny shamaaneina ainakaan Yhdysvalloissa, mutta alkuperäiskansojen kulttuurinen pääoma on edelleenkin lähes kenen tahansa hyväksikäytettävissä siitä huolimatta, että erilaiset intiaanien etua ajavat järjestöt ovat aktivoituneet tällaista väärinkäyttöä vastaan.

Hobson (2002, 5) puhuu myös ”tutkimuksen kolonisaatiosta”, jolla hän tarkoittaa valtavirran akateemisia tutkijoita, jotka ensisijaisesti pätevyitysmielessä julkaisevat artikkeleita ja kirjoja amerikkalaisesta intiaanikirjallisuudesta mutta joilla ei ole elävää ja jatkuvaa suhdetta nykypäivän alkuperäiskansojen todellisuuteen. Hobson (2002, 7–8) korostaa, että collegeissa ja yliopistoissa opettavat intiaanitaustaiset professorit samoin kuin monet intiaanikirjailijat ovat samalla shamaaneja, perinteen välittäjiä ja seremonioiden ylläpitäjiä (”medicine makers”). Rauna Kuokkanen (2002) onkin peräänkuuluttanut alkuperäiskansoja koskevien tutkimuskäytäntöjen eettistä kehittämistä ja uudelleenarviointia niin, että alkuperäiskansojen omat tietojärjestelmät

hyväksytään osaksi arvokasta tieteellistä tietoa tuottavaksi ja että asetut tutkimuskysymykset palvelevat ensisijaisesti tutkimuskohteena olevia. Hän näkee tärkeänä, että alkuperäiskansat kehittävät omia tiedon tuottamisen tapoja sulkematta kuitenkaan ulkopuolelleen läntisen valtakulttuurin tutkimustapoja.

Kertomuksessaan *Dear John Wayne* Sherman Alexie luo kuvitteellisen haastattelutilanteen, jossa toisistaan ottavat mittaa yli satavuotias Etta Joseph ja nimetön valkoinen haastattelija. Etta Joseph kertoo ilkkurisesti ja mahdollisesti tekaistuihin seksiseikkailuihinsa John Waynen kanssa *The Searchers* -elokuvan (1956, *Etsijät*) filmauksen aikana ja päätyy toteamaan haastattelijalle: ”Te olette kolonisoinneet intiaanien maat, mutta minä en anna teidän kolonisoida sydämeni ääntä enkä ajatteluani.” (Alexie 2001, 194.) Kysymys dekolonisaatiosta jatkuu 2000-luvun alussa, joskaan ei enää painotetusti identiteettipoliittisena. Mutta se jatkuu maata ja luonnonvaroja koskevana kamppailuna ja näkyvyytenä mediassa ja akateemisessa tutkimuksessa.

2000-luvun alun Hiawatha on postintiaani selviytyjä, joka vaihtaa asuaan ja identiteettiään tricksterin tavoin, leikittelee historian ironialla ja nauraa itselleen, mutta on tarvittaessa kuolemanvakava. Edellä mainitun Etta Josephin sanoin: ”Jos se on fiktiota, sen on parasta olla totta.” (Alexie 2001, 206.)

KIRJALLISUUS

- AHOLA, SUVI 2001. ”Intiaanikirjailija vastoin tahtoaan.” David Treurin haastattelu. – *Helsingin Sanomat* 4.12.
- ALEXIE, SHERMAN 1998. *Indian Killer*. (Alk. 1996.) London. Random House, Vintage.
- ALEXIE, SHERMAN 2001. *The Toughest Indian in the World*. (Alk. 2000.) London. Random House, Vintage.
- ALLEN, PAULA GUNN 1986. *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston. Beacon Press.
- ALLEN, PAULA GUNN 1998. *Off the Reservation. Reflections on Boundary-Busting, Border-Crossing, Loose Canons*. Boston. Beacon Press.
- ARMSTRONG, JEANNETTE 2000. *Slash*. (Alk. 1985.) Penticton. B.C. Theytus Books.
- ARMSTRONG, JEANNETTE & CARDINAL, DOUGLAS 1991. *The Native Creative Process. With Photographs by Greg Young-Iang*. Penticton. B.C. Theytus Books.
- BERKHOFER, JR., ROBERT 1979. *The White Man’s Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York. Random House, Vintage.
- BEVIS, WILLIAM 1987. ”Native American Novels. Homing In.” – *Recovering the Word. Essays on Native American Literature*. Toim. Brian Swann & Arnold Krupat. Berkeley. University of California Press. 580–620.
- BRECHT, BERTOLD 1973. *Gesammelte Werke*. (Alk. 1963.) Band 17, Schriften zum Theater 3. Frankfurt am Main. Shurkamp Verlag.
- BROWN, DEE 1973. *Bury My Heart at Wounded Knee. An Indian History of the American West*. (Alk. 1971.) Toronto ym. Bantam Books.
- CAMPBELL, MARIA 1983. *Half-Breed*. (Alk. 1973.) Halifax, Nova Scotia. Goodread Biographers.
- CHEYFITZ, ERIC 2006. ”The (Post) Colonial Construction of Indian Country.” – *The Columbia Guide to American Indian Literatures of the United States Since 1945*. Toim. Eric Cheyfitz. New York. Columbia University Press. 3–124.
- DELORIA, JR, VINE 1969. *Custer Died for Your Sins*. London. Macmillan.
- HOBSON, GEARY 1979. ”The Rise of the White Shamanism as a New Version of Cultural Imperialism.” – *The Remembered Earth. An Anthology of Native American Literature*. Toim. Geary Hobson. Albuquerque. Red Earth Press. 100–108.
- HOBSON, GEARY 2002. ”The Rise of the White Shaman. Twenty-Five Years Later.” – *Sail*. Vol. 14, Nos. 2&3, Summer/Fall. 1–11.
- HOY, HELEN 2001. *How Should I Read These? Native Women Writers in Canada*. Toronto. University of Toronto Press.

- ISERNHAGEN, HARTWIG 1999. *Momaday, Vizenor, Armstrong. Conversations on American Indian Writing*. Norman. University of Oklahoma Press.
- JOHNSON, KENDALL 2006. "Imagining Self and Community in American Indian Autobiography." – *The Columbia Guide to American Indian Literatures of the United States Since 1945*. Toim. Eric Cheyfitz. New York. Columbia University Press. 357–409.
- KAILO, KAARINA 2002. "Puilla paljailla – Kanadan intiaaninaisten kirjallisuus ja länsimaisen kirjallisuustieteen hegemonia." – *Kojootteja, sulkapäähineitä, uraanikaivoksia. Pohjois-Amerikan intiaanien kirjallisuuksia ja kulttuureja*. Toim. Sami Lakomäki & Matti Savolainen. Oulun yliopiston Taideaineiden ja antropologian laitoksen julkaisuja A. Kirjallisuus 11. Oulu. Oulun yliopistopaino. 29–53.
- KIDWELL, CLARA SUE & VELIE, ALAN 2005. *Native American Studies*. Edinburgh. Edinburgh University Press.
- KING, THOMAS 1994. *Green Grass, Running Water*. (Alk. 1993.) New York ym. Bantam Books.
- KING, THOMAS 1995. *Medicine River*. (Alk. 1989.) Harmondsworth, Middlesex. Penguin Books.
- KING, THOMAS 1996. "Godzilla vs. Post-Colonial." – *New Contexts of Canadian Criticism*. Toim. Ajay Heble & Donna P. Pennee & J. R. Struthers. Peterborough, Ontario. Broadview Press. 241–248.
- KING, THOMAS 1998. "Coyote Lives." – *The Power to Bend Spoons. Interviews with Canadian Novelists*. Toim. Beverley Daurio. Toronto. The Mercury Press.
- KRUPAT, ARNOLD 1989. *The Voice in the Margin. Native American Literature and the Canon*. Berkeley ym. University of California Press.
- KRUPAT, ARNOLD 2002. *Red Matters, Native American Studies*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.
- KUOKKANEN, RAUNA 2002. "Alkuperäiskansojen diskurssi ja dekolonisatio." – *Kojootteja, sulkapäähineitä, uraanikaivoksia. Pohjois-Amerikan intiaanien kirjallisuuksia ja kulttuureja*. Toim. Sami Lakomäki & Matti Savolainen. Oulun yliopiston Taideaineiden ja antropologian laitoksen julkaisuja A. Kirjallisuus 11. Oulu. Oulun yliopistopaino. 240–264.
- KUOKKANEN, RAUNA 2003. "'Survivance' in Sami and First Nations Boarding School Narratives. Reading Novels by Kerttu Vuolab and Shirley Sterling." – *American Indian Quarterly*. Vol. 27, Nos. 3&4, Summer & Fall. 697–726.
- LIMERICK, PATRICIA NELSON 1987. *The Legacy of Conquest. The Unbroken Past of the American West*. New York, London. W.W. Norton & Company.

- LINCOLN, KENNETH 1985. *Native American Renaissance*. (Alk. 1983.) Berkeley ym. University of California Press.
- LUNDQUIST, SUZANNE EVERTSEN 2004. *Native American Literatures. An Introduction*. New York & London. Continuum.
- MARACLE, LEE 1994. *Bobbi Lee, Indian Rebel*. (Alk. 1975.) Toronto. Women's Press.
- MARACLE, LEE 1996. *I Am Woman. A Native Perspective on Sociology and Feminism*. (Alk. 1988.) Vancouver. Press Gang Publishers.
- MCKEGNEY, SAM 2005. "From Trickster Poetics to Transgressive Politics." – *Sail*. Vol. 17. No. 4, Winter. 79–113.
- MOMADAY, N. SCOTT 1987. *The Way to Rainy Mountain*. (Alk. 1969.) Albuquerque. University of New Mexico Press.
- MOMADAY, N. SCOTT 1989. *House Made of Dawn*. (Alk. 1968.) New York. Harper & Row.
- MOMADAY, N. SCOTT 1997. *The Man Made of Words. Essays, Stories, Passages*. New York. St. Martin's Griffin.
- PULITANO, ELVIRA 2003. *Toward a Native American Critical Theory*. Lincoln, London. University of Nebraska Press.
- SHACKLETON, MARK 2001. "Native North American Writing and Post-colonialism." – *Hungarian Journal of English and American Studies*. Vol. 7, No. 2. 69–84.
- SHACKLETON, MARK 2004. "Trickster intiaanikirjallisuudessa." – *Pohjois-Amerikan intiaaniuskonnot. Kirjoituksia perinteistä, muutoksesta ja jatkuvuudesta*. Toim. Riku Hämäläinen. Helsinki. SKS. 308–332.
- SILKO, LESLIE MARMON 1986. *Ceremony*. (Alk. 1977.) New York. Penguin Books.
- SILKO, LESLIE MARMON 1981. *Storyteller*. New York. Arcade Publishing.
- STEIN, MARK 2004. *Black British Literature, Novels of Transformation*. Columbus. Ohio State University Press.
- TEUTON, CHRISTOPHER B. 2007. "Conceptualizing American Indian Literary Theory Today." – *Sail*. Vol. 19, No. 4, Winter. 175–183.
- TOMPKINS, JANE 1992. *West of Everything. The Inner Life of Westerns*. New York, Oxford. Oxford University Press.
- VIZENOR, GERALD 1994. *Manifest Manners. Postindian Warriors of Survivance*. Hannover, London. University Press of New England. Wesleyan University Press.
- WALKER, ALICE 1984. *In Search of Our Mothers' Gardens, Womanist prose*. (Alk. 1983.) San Diego ym. Harcourt Brace Jovanovich.
- WILLIAMSON, JANICE 1993. *Sounding Differences. Conversations with Seventeen Canadian Women Writers*. Toronto ym. University of Toronto Press.

WIKSTRÖM, TIINA 2004. ”Tricksterin jäljillä.” – *Pohjois-Amerikan intiaaniuskonnot. Kirjoituksia perinteistä, muutoksesta ja jatkuvuudesta.* Toim. Riku Hämäläinen. Helsinki. SKS. 275–307.